

SULLA STESSA BARRICATA

Il movimento anarchico fra Russia e Sud Italia

MATTEO LOSAPIO
ARCIDIOCESI DI TRANI-BARLETTA-BISCEGLIE

Abstract – “Anarchism is essentially a Russian product” – stated in such a way Nikolay Berdyaev in his *The Russian Idea*. Indeed, anarchism as a historical movement, as a political idea, as a lifestyle is essentially a Russian phenomenon, with Mikhail Bakunin in particular as its greatest exponent. Our reflection will start from the historical period in which Mikhail Bakunin arrives in Italy, in Naples, where he defines more clearly his political thought and recollects around himself the main members of the International Workers’ Association, who will contribute to the history of Italian anarchism in southern Italy. Approaching the writings by Bakunin, Enrico Covelli, Carlo Cafiero and Errico Malatesta, we will discuss the common traits of Russian and Italian anarchism through the key concept of freedom, people, and contradiction in order to re-elaborate Russian and Italian anarchism in terms of local activism and associational engagement, when and where it is needed.

Keywords: Anarchism; Bakunin; Cafiero; Malatesta; Covelli.

1. Un pensiero tipicamente russo

Nikolaj Berdjaev nella sua opera *L’idea russa* affronta il tema dell’anarchismo proponendolo come una specificità del pensiero e dell’azione russa. Nelle sue pagine leggiamo:

L’anarchismo è un prodotto essenzialmente russo. Fatto singolare, l’ideologia anarchica si formò prevalentemente nello strato più alto dell’aristocrazia russa. Ne sono un esempio Bakunin, l’anarchico più rappresentativo ed estremista, il principe Kropotkin e il conte L. Tolstoj, anarchico religioso. La tematica del potere e della giustificazione dello stato è profondamente russa. I russi hanno un rapporto tutto particolare con il potere (Berdjaev 1992, p. 159).

Innanzitutto, per parlare di *anarchia*, occorre sgombrare il campo dai facili pregiudizi e dagli stereotipi che circondano il sostantivo stesso per aprire una pista di riflessione storica e filosofica, con una focalizzazione stretta e particolare fra Russia e Sud Italia. Infatti, le prime associazioni al termine *anarchia* sono: disordine, violenza, terrorismo, paura, confusione e caos. Invece, dalle prime parole di Berdjaev ci rendiamo conto di come l’*anarchia*

sia una costellazione di pensieri e azioni differenti e cangianti nel corso della storia e che hanno come minimo comune denominatore l'abolizione di ogni potere e utilizzo del potere: dallo stato alla religione, dal governo alle forze militari, dall'economia alle gerarchie. L'anarchismo, dunque, si struttura in termini di contrapposizione al potere e non è un caso che esso abbia avuto i suoi più alti esponenti in una terra che ha conosciuto la monarchia più lunga della storia e che, dopo l'estinzione dei Romanov, ha conosciuto ulteriori forme di potere estremamente forte e centralizzato. E se, come ricordava Berdjaev, i russi hanno un rapporto tutto particolare con il potere, è anche vero che l'anarchismo russo ha dei tratti tipici seppur nelle varianti dei personaggi e dei protagonisti che ne hanno contraddistinto la storia. Un forte carattere estremizzante e rivoluzionario è visibile nell'anarchismo di Michail Bakunin, mentre un approccio più naturalista e biologista contrassegna l'anarchismo di Pëtr Kropotkin (Kropotkin 1998, p. 83) e, infine, un afflato religioso e nonviolento distinguerà l'approccio anarchico di Lev Tolstoj (Tolstoj 2015, p. 39). Uomini con tratti differenti, con caratteri differenti e con storie differenti ma con un comune rifiuto di qualsiasi forma di potere, seppur nelle loro contraddizioni. Un ulteriore elemento comune, poi, da sottolineare è il rango di appartenenza dei protagonisti dell'anarchismo ottocentesco russo. Sia Bakunin, sia Kropotkin che Tolstoj appartengono non alle masse lavoratrici bensì alla nobiltà terriera, un tratto peculiare per comprendere anche il loro punto di vista sul popolo, sulla storia, sul senso del potere e sulla libertà, dando vita ad ulteriori movimenti rivoluzionari sia all'esterno che all'interno della Russia (Riasanovsky 2015, p. 384).

Concentreremo la nostra attenzione prima sugli avvenimenti storici che hanno caratterizzato la venuta di Bakunin in Italia, poi ci soffermeremo sui tratti peculiari del suo pensiero e sui tratti comuni fra Bakunin e i pensatori anarchici italiani.

2. Tratti e ritratti storici da Bakunin a Malatesta

Il 1865 è l'anno in cui Bakunin giunge a Napoli. Dal freddo villaggio di Irkutsk, in Siberia, dove era stato confinato per le sue idee politiche antizariste, passa prima in Giappone, poi negli Stati Uniti e in Inghilterra, in seguito in Italia, facendo tappa dapprima a Firenze e infine nella città partenopea. Un viaggio mirabolante che suscita immediatamente scalpore in quanto il nome di Bakunin era già noto sia a livello europeo che italiano (Riasanovsky 2015, p. 366). L'arrivo nel Bel Paese è motivato dalla grave situazione storico-politica di quel periodo. Fin dal suo soggiorno in Siberia era venuto a conoscenza che un certo Giuseppe Garibaldi stava liberando dal giogo spagnolo il Regno delle Due Sicilie, forte alleato dello zar. Bakunin

vede in Garibaldi il rivoluzionario in grado di sconfiggere, con l'aiuto militare, tutti gli oppressori e i potenti per liberare il popolo dalla schiavitù. Ricco di ammirazione per Garibaldi, allora, Bakunin si reca nel 1863 a far visita al generale ormai in ritiro presso Caprera. Nel 1863, come si evince da alcune lettere scambiate fra Bakunin e Garibaldi, il rivoluzionario russo non ha ancora ben chiaro un programma politico anarchico, cosa che invece scoprirà proprio a Napoli, rimanendoci fino al 1867. Si tratta, dunque, di due anni di residenza ininterrotta nella città di Napoli, cosa strana per il carattere nomade di Bakunin (Masini 1969, pp. 22-23).

Napoli, dunque, sembra essere il terreno ideale per la formazione del pensiero anarchico di Bakunin non solo per il fermento culturale ma anche per le discrasie e le contraddizioni ancora vigenti fra le grandi masse popolari di operai e contadini, la borghesia e il clero. Per questo motivo, nelle evidenti disparità fra una classe sociale e l'altra, Bakunin afferma che il primo elemento da considerare è l'avvicinamento degli intellettuali democratici alle masse popolari. Il principio basilare da cui partire per la costruzione di una società anarchica, secondo Bakunin, è quello di istruire il popolo, di comunicare con esso affinché sia libero di ribellarsi e di manifestare tutte le sue nascoste potenzialità. Senza questa comunicazione, il popolo cadrà facilmente nelle mani di demagoghi e populistici che inganneranno le masse popolari. E, secondo Bakunin, il primo populista italiano è proprio Giuseppe Mazzini. Se in un primo momento, infatti, Bakunin ammira Mazzini per le sue doti cospirazioniste, in un secondo momento sarà lui il bersaglio delle sue critiche più amare e pungenti.

Tuttavia, prima ancora della rottura con Mazzini, dopo i primi due anni passati a Napoli, Michail Bakunin si reca al Congresso della Pace a Ginevra nel 1867, chiamato anche Lega internazionale per la Pace e la Libertà, congresso che vedrà fra i protagonisti lo stesso Bakunin e Giuseppe Garibaldi. Di ritorno dal Congresso, soggiornerà nuovamente a Napoli con il compito di organizzare la prima sezione italiana dell'Associazione internazionale dei Lavoratori (Masini 1969, p. 36-37).

L'annessione del Regno delle Due Sicilie al nuovo Regno d'Italia genera non pochi malcontenti nella popolazione, il che crea il terreno fecondo per la propaganda e l'insurrezione anarchica. Sono questi gli anni in cui l'Associazione Internazionale dei Lavoratori si organizza con nuovi adepti e forze, concentrandosi intorno alla figura di Michail Bakunin. Così, nel 1871, inizia una partita triangolare fra Bakunin, Marx e Mazzini, che ben presto porterà alla rottura del primo con gli altri due, determinata dal dibattito sul principio di autorità come guida del popolo. Da una parte Marx ed Engels propongono una guida delle masse popolari secondo le disposizioni dei rappresentanti dell'Internazionale, mentre dall'altra Mazzini prospetta una guida politica del popolo attraverso il governo dello Stato, della Patria e di

Dio. In entrambi i casi, il pensiero di Bakunin si scontrava contro ogni forma di potere e di guida che non fosse intrinseca al popolo stesso e che non nascesse spontaneamente da esso. Ricordiamo che Michail Bakunin aveva già condannato più volte l'autoritarismo di Marx ed Engels, come risulta chiaro anche dall'opera più celebre del pensatore anarchico, *Stato e anarchia* (Bakunin 2007, pp. 170-171).

Nel 1871, nello spartiacque che segna la distanza fra Marx e Bakunin in nome dell'autoritarismo, si affaccia sulla scena del movimento anarchico italiano la figura del giovane Carlo Cafiero. Originario di una famiglia aristocratica di Barletta, in Puglia, Cafiero è uno dei più entusiasti e attivi personaggi del panorama anarchico italiano, insieme al suo amico e conterraneo tranese Emilio Covelli. In un primo periodo, ritroviamo il giovane Cafiero militante fra le fila del marxismo tanto da intrattenere rapporti epistolari con Engels, il quale lo invia a Napoli a nome del Consiglio Generale dell'Internazionale per comprendere cosa stesse accadendo in città e quale fosse l'influenza di Bakunin all'interno dei circoli intellettuali ed operai. Appena tornato in Italia da Londra, Cafiero trova a Napoli forti tracce del pensiero bakuniniano da cui rimane affascinato, in modo particolare per il forte antiautoritarismo che caratterizza il movimento anarchico. Inoltre, sempre nel 1871, Cafiero incontrerà personalmente Bakunin a Locarno, in Svizzera, luogo che il rivoluzionario russo aveva scelto come dimora per la vecchiaia. Proprio la conoscenza diretta di Bakunin porterà Cafiero a rompere con Engels e il marxismo per abbracciare il movimento anarchico nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori. Il punto di non ritorno sarà segnato dalla decisione del Consiglio Generale dell'Internazionale di costituirsi come partito politico, cosa che l'ala anarchica non poteva tollerare e che contribuì, nel 1872, durante la Conferenza di Rimini la cui presidenza fu affidata a Carlo Cafiero, alla definitiva scissione fra Marx e Bakunin. In seguito alla rottura tra Bakunin e Mazzini a causa dei fatti della Comune di Parigi, che rappresentavano per il primo il fuoco della rivolta che avrebbe incendiato l'Europa, mentre per il secondo l'espressione della disgregazione atea e materialista, si consuma un'ulteriore separazione fra il marxismo partitico e l'anarchismo antiautoritario. Queste due fratture ci permettono di definire maggiormente non solo i tratti politici del movimento anarchico italiano ma anche le azioni attribuibili specificatamente all'Internazionale antiautoritaria. Ciò che avviene fra Marx e Bakunin, come pure quello che accade fra Engels e Cafiero, rappresenta un momento delicato e sofferto, perfettamente sottolineato da Pier Carlo Masini (Masini 1971, pp. 69-70).

Si tratta, dunque, non solo di un'opposizione di caratteri e vicende personali, ma di idee e pratiche rivoluzionarie condotte in due ambienti storici e politici completamente differenti. Da una parte abbiamo il proletariato industriale e urbano come scelta privilegiata del partito

comunista, mentre dall'altra le masse contadine e rurali del Sud Italia, ancora strette nell'ignoranza e nell'autoritarismo prima borbonico e poi statale.

Oltre ai numerosi personaggi, articoli di giornale, manifesti di propaganda e arresti, per quanto riguarda il Sud Italia non possiamo non ricordare gli episodi della Banda del Matese, che ha rappresentato un tassello importante del movimento anarchico italiano nel Mezzogiorno. Con la scomparsa di Bakunin, spentosi a Lugano nel 1876, e con il definitivo trasferimento della sua famiglia a Napoli, il movimento anarchico in Italia avrà tra i protagonisti Carlo Cafiero e un giovane Errico Malatesta che si era già distinto per tenacia e dedizione. Appena un anno dopo la morte del rivoluzionario russo, al Congresso di Berna viene elaborata la teoria della "propaganda del fatto", secondo cui la diffusione delle idee anarchiche sarebbe stata più incisiva attraverso vere e proprie azioni politiche. Infatti, nel 1877, un gruppo di anarchici guidato a turno da Carlo Cafiero, Errico Malatesta e altri, giunto nel paese di Letino e di Gallo nel Matese, occupano il Municipio, bruciano gli atti di proprietà delle terre e aboliscono la tassa sul macinato, destando grande entusiasmo nella popolazione. Tuttavia, in pochi giorni la Banda è accerchiata dalla polizia e dall'esercito, i facinorosi, ridotti allo stremo, sono catturati e condotti in carcere. Il processo che ne deriva suscita interesse e scalpore non tanto per gli affari giudiziari quanto perché offre agli anarchici una tribuna di diffusione delle proprie idee rivolte direttamente al popolo (Masini 1969, pp. 144-145).

Considerando le deposizioni di Cafiero e Malatesta rese durante le fasi processuali, possiamo comprendere come la "propaganda del fatto" non riguardi i moti insurrezionali in sé bensì la possibilità di esprimere il credo anarchico persino in un'aula di tribunale a mo' di arringa difensiva. A questa tipologia di propaganda, inoltre, si aggiunge anche quella dei candidati-protesta. Si tratta di un sistema che prevede, durante le elezioni politiche, la candidatura degli anarchici i quali, una volta eletti, rifiutano le cariche adducendo i principi della propaganda anarchica. Riguardo a questa specifica tipologia di azione si consumerà il dissidio fra Andrea Costa e Carlo Cafiero, le cui conseguenze peseranno grandemente sulla salute psichica di quest'ultimo. Nel 1881, Andrea Costa fonda il Partito Socialista Rivoluzionario Italiano, sancendo così la secessione dal movimento anarchico e preparandosi ad entrare in Parlamento dopo una lunga militanza accanto a Bakunin, Cafiero e Malatesta. In modo particolare Cafiero vedrà la decisione di Costa come uno dei più alti tradimenti non solo dell'idea anarchica ma della sua stessa persona. Si tratta di un forte elemento di disturbo che si sommerà alle tante fatiche e pressioni subite da Cafiero aprendogli le porte del manicomio di Nocera Inferiore, dove resterà confinato sino alla sua morte nel 1892, a soli quarantasei anni.

La stessa sorte di Carlo Cafiero toccherà, qualche anno più tardi, ad Emilio Covelli. Originario di una ricca famiglia borghese di Trani, Emilio Covelli è stato il primo traduttore del *Capitale* di Marx in Italia. Dapprima aderente alla corrente marxista, ne prende gradualmente le distanze a favore di un movimento sociale e di un'esperienza concreta delle masse lavoratrici ponendosi contro i dettami di un socialismo dottrinario. Benché Covelli non abbia condiviso le esperienze di Cafiero e Malatesta durante i moti della Banda del Matese, lo troviamo iscritto nell'Internazionale anarchica fin dal 1871, nella sezione napoletana, come fondatore e direttore del giornale "L'anarchia". La principale attività di Covelli, infatti, sarà quella di pubblicista in giornali di stampo anarchico fino a quando, in concomitanza con la candidatura di Andrea Costa, anch'egli dimostrerà i primi segni di squilibrio mentale. Ciò lo condurrà da un ospedale psichiatrico ad un altro, fino a giungere, nel 1909 in quello di Nocera Inferiore dove troverà la morte qualche anno più tardi, nel 1915. Le sue posizioni, come quelle dell'amico Cafiero, si sposteranno sempre più verso un'estremizzazione del pensiero anarchico, proponendo anche l'avvicinamento e il recupero, nella funzione rivoluzionaria, degli emarginati sociali e degli "spostati", ovvero dei "malfattori", epiteto provocatorio con cui descriverà anche se stesso.

Negli anni compresi tra la malattia di Carlo Cafiero e di Emilio Covelli e l'avvento del fascismo, il protagonista indiscusso del movimento anarchico in Italia rimane Errico Malatesta. Nato a Santa Maria Capua Vetere nel 1853, sposa appena quattordicenne le idee mazziniane e garibaldine, per giungere poi all'anarchismo accanto a Bakunin e Cafiero, diventando uno dei protagonisti della Banda del Matese. Sarà proprio Errico Malatesta non solo a portare avanti ma a rielaborare il pensiero anarchico offrendo un'ulteriore strutturazione politica e propagandista, ben oltre il pensiero bakuniniano. Negli anni subito dopo la morte di Cafiero, Errico Malatesta e Saverio Merlino si trovano a fronteggiare un pericolo interno all'anarchismo stesso: l'individualismo (Masini 1969, pp. 242-243).

Il "ravacholismo" a cui si contrappone Errico Malatesta appartiene a quella generale corrente europea fatta di nichilismo e terrorismo che, trovando una certa corrispondenza con l'anarco-individualismo, si traduce essenzialmente in azioni terroriste svolte dai singoli individui nei confronti di chi detiene il potere. Ravachol, da cui la corrente prende il nome, compì in Francia aggressioni dinamitarde contro caserme e abitazioni private di giudici e procuratori. Ulteriori esempi sono dati anche dal movimento nichilista russo che, nello stesso periodo di Ravachol, attentava alla vita dello zar (Riasanovsky 2015, p. 386); per non parlare di Sante Caserio che pugnalò a morte il Primo Ministro francese Carnot e di Gaetano Bresci uccisore del re Umberto I. Una lunga serie di attentati che, secondo Malatesta, invece di servire alla causa della propaganda anarchica, producevano non altro che una

distorsione del concetto di anarchia inteso come violenza e disordine. Per questo motivo, l'obiettivo principale di Malatesta, perseguito fino all'ultimo istante della sua vita, sarebbe stato duplice: da una parte una propaganda perseguita mediante i documenti scritti e dall'altra un inquadramento del movimento anarchico per sezioni locali, in modo da preparare per gradi e in maniera organizzata la rivoluzione. Quest'ultima si sarebbe potuta realizzare, secondo Malatesta, non di certo per mezzo di attentati sporadici i quali, come la storia dimostra, più che spingere verso la "propaganda del fatto" avevano inasprito i governi e rafforzato lo stato poliziesco. Perseguendo questi due obiettivi, dunque, Malatesta inizia il suo lungo peregrinare che lo porterà in giro per il mondo: dagli Stati Uniti ai Paesi Bassi, dall'Argentina all'Italia, dall'Inghilterra all'Egitto, organizzando e appoggiando rivolte e contestazioni, scrivendo opuscoli, fondando giornali tra i quali ricordiamo "Umanità Nuova" e "Pensiero e Volontà", determinanti nella diffusione dei principi anarchici malatestiani. Le testate giornalistiche saranno portate avanti anche dopo il trasferimento di Malatesta a Roma avvenuto nel 1921 fino all'anno successivo quando le leggi speciali fasciste metteranno al bando qualsiasi tipo di pubblicistica non allineata al potere dominante.

Costretto agli arresti nella sua casa romana, Errico Malatesta esalò il suo ultimo respiro nel 1932, concludendo quella stagione politica che aveva visto la nascita del movimento anarchico e la sua fioritura partendo da un seme lontano, di origine siberiana, approdato a Napoli, in un terreno fertile di contraddizioni, masse lavoratrici e desiderio di libertà. E sono tre i principicardine che, a nostro parere, segnano e disegnano lo sviluppo dell'anarchismo italiano come gemmazione dall'anarchismo russo: il popolo (*narodničestvo*), la libertà (*vol'nica*), la contraddizione (*protivorečie*).

3. Narodničestvo: il popolo come energia rivoluzionaria

Quando Bakunin giunge in Italia e soggiorna a Napoli, ciò che vede è un Regno che non esiste più. Il Sud Italia era stato annesso al Regno d'Italia solo nel 1861. Tuttavia, se una data garantisce un orientamento storico e una definizione per l'Unità d'Italia, i fatti, come ben sappiamo, sono molto più complessi e nel 1865 Napoli si trova nella condizione di una ex-capitale di un Regno che non esiste più. Una città piena di contraddizioni e di sfaccettature, che respira le idee garibaldine e mazziniane di Dio, Patria e Famiglia e, al tempo stesso, si trova con grandi masse operaie e contadine in stato di miseria. Come abbiamo già avuto modo di vedere, Bakunin si ritrova nel vortice culturale dell'Unità d'Italia e alle prese con una situazione esplosiva, legata soprattutto alle tasse sul macinato. In questo senso, il primo elemento da tenere in considerazione per l'attecchimento del pensiero anarchico nel

Sud Italia è il popolo (Riasanovsky 2015, p. 448). In uno dei suoi più famosi scritti agli amici d'Italia, Bakunin parla della situazione italiana come suddivisa in "cinque nazioni": la quinta è costituita dal sottoproletariato o, meglio ancora, dai contadini (Bakunin 2013, pp. 81-82).

Fin dalle prime battute possiamo notare come la classe contadina sia in un certo modo mitizzata in termini di purezza assoluta: essa è considerata avulsa dalla storia delle città ed è continuamente posta in contrapposizione al proletariato urbano verso cui nutre una naturale diffidenza. Si tratta di una visione delle masse contadine che sembra ricalcare quella del contadino schiavo in Russia. D'altronde la situazione dei contadini sia in Russia che nel Sud Italia, nell'Ottocento, risulta essere molto simile, seppur con le dovute differenze. Tuttavia, la relazione fra contadino e schiavitù emerge chiaramente dagli scritti di Bakunin che considera le masse contadine come il vero motore della rivoluzione, in quanto depositarie di forze ed energie ancora inespresse. Se vogliamo, dunque, prima ancora del punto di rottura con il marxismo, la scissione fra comunismo tedesco e anarchismo italiano nasce da due differenti visioni delle classi subalterne. Nei Paesi più industrializzati come la Germania e l'Inghilterra, il ruolo chiave per la rivoluzione sociale è garantito dal proletariato urbano come parte della popolazione sottomessa ai grandi padroni industriali. In Paesi ancora non pienamente industrializzati come il Mezzogiorno d'Italia e la Russia, la vera classe subalterna è costituita dai contadini che patiscono lo iato fra campagna e città. Per questo motivo, Bakunin troverà terreno fertile nell'ex-Regno borbonico che, poco o per niente industrializzato, registra la dominazione dei grandi latifondisti sulle masse contadine sfruttate. Saranno proprio queste ultime a condividere con Bakunin quella sua particolare visione di populismo (*narodničestvo*).

In questa sede non si intende attribuire al termine *narodničestvo* un particolare significato negativo, ma piuttosto offrire una chiave di lettura del concetto di popolo in Bakunin che fa del mondo contadino una creatura mitica, ancora integra nelle sue potenzialità e capacità, benché sfruttata e oppressa dalla nobiltà terriera in Russia come nel Sud Italia. Non si tratta, allora, di intendere il popolo come un complesso di individui differenti da regione a regione, bensì come una forza propedeutica alla rivoluzione, in quanto ricca di tradizioni, rituali e narrazioni. Per Bakunin, insomma, il popolo è un insieme compatto di forze inespresse e a lungo sopite in grado di suscitare una rivoluzione esplosiva, impetuosa, distruttrice e creatrice al tempo stesso. Questa idea non solo guiderà il pensiero bakuniniano, confermandolo e consolidandolo alla vista delle masse contadine del Sud Italia ma sarà mutuata dai principali esponenti dell'anarchismo italiano. In un manoscritto contenuto nel *Dossier Cafiero* redatto dalla polizia di Berna possiamo leggere una visione molto simile a quella di Bakunin ad opera

dell'anarchico barlettano:

Alla scorta del sentimento e del pensiero popolare, divenuto sentimento e pensiero nostro seguendo attentamente e senza interruzioni i corsi dell'unico professore di filosofia rivoluzionaria: il popolo. Sapremo così parlare il suo linguaggio e formulare le sue aspirazioni, per compiere efficace propaganda con la parola e con gli scritti. In altri termini, chi parla o scrive per la propaganda rivoluzionaria, deve considerarsi né più né meno come un apparecchio da fontana, destinato a far zampillare il più alto possibile quell'acqua che gli è somministrata dal popolo, e che è destinata a ritornare al popolo stesso. Se tale sarà l'acqua, vera fontana mirabile potrà dirsi questa, alla quale verrà a dissetarsi la gioventù assetata d'ideale, cui principalmente è destinata questa propaganda scritta od orale. La massa popolare, pur ammettendo che sappia leggere, e che abbia tempo e volontà di leggere, in generale non si lascia convincere dalle parole, ma solamente dai fatti (Cafiero 1972, p. 56).

Come per Bakunin, anche per Cafiero il popolo non è un insieme eterogeneo ma un'unica forza compatta da cui prendere lezioni, da cui imparare la concretezza della vita, in contrapposizione all'astrazione e alla finzione della società borghese. La concezione filosofica di Cafiero fa del popolo il depositario della concretezza dell'esistenza, del senso pratico della vita, ispirato dalle forze solidaristiche e volontaristiche, caratterizzato dalla bontà e dall'innocenza ma, al tempo stesso, incattivito dalla povertà, dalla fame, dall'oppressione. Il compito massimo dell'intellettuale rivoluzionario, dunque, è accogliere l'energia vitale emanata dal popolo, coadiuvandolo ad intendere questa energia come leva in grado di mettere in atto la rivoluzione. L'intellettuale, pertanto, non ergendosi a guida delle masse popolari in quanto ciò rappresenterebbe una forma di autoritarismo gerarchico, rimanda al popolo le sue stesse impressioni, i suoi moti istintivi verso il bene. L'anelito del popolo alla libertà, l'energia che giace al suo interno, l'innocenza di fondo sono gli elementi che Cafiero rielaborerà di continuo fino agli estremi sviluppi in concomitanza con l'aggravarsi della malattia mentale. La peculiarità dei suoi scritti consiste proprio nell'amplificazione del legame con il popolo, tanto da sfociare in iperboli venate dal misticismo e dalla religiosità. Tuttavia, una simile mitizzazione del popolo del Mezzogiorno d'Italia non esclude la situazione reale in cui versano le masse contadine dell'Ottocento e del Novecento; piuttosto essa sembra assolvere la funzione di strumento di propaganda per rappresentare concretamente la situazione sociale e storica del sottoproletariato rurale dell'epoca.

La stessa coincidenza fra mito e realtà guiderà l'azione rivoluzionaria, intellettuale e propagandista di Emilio Covelli quando giungerà nella redazione del giornale "Libertà e Giustizia" di Napoli (Spagnoletti 1983, pp. 324-325).

Elementi di concretezza e immagini mitiche, dunque, si intrecciano nell'idea di popolo fra Russia e Sud Italia per divenire un elemento sociale inesperto, a lungo tagliato fuori e scartato dai grandi eventi e dalla Storia, oppresso e tenuto nell'ignoranza, buono e bisognoso di tutto. Questa particolare accezione esprime, ancora una volta, la distanza esistente tra l'idea anarchica, il marxismo e il mazziniano. Se da una parte Marx ed Engels sono maggiormente legati al proletariato urbano, dall'altra Mazzini guarda al mondo contadino come ad un ricettore delle riforme, elemento passivo e non motore degli avvenimenti storici e sociali. In questo senso, Emilio Covelli risponderà criticamente a tutte le riforme volute da Mazzini in quanto il popolo non ne rappresenta l'artefice e non sono realizzate nel suo interesse. Faranno il resto le nuove tasse imposte dal Regno d'Italia nel Mezzogiorno: esse diventeranno, per così dire, la "prova" dell'oppressione del popolo sia nell'ex-Regno Borbonico sia nel nuovo Regno d'Italia.

Su tale concezione del popolo inteso come "detonatore sociale", il cui simbolo è il contadino oppresso ed umiliato, tenuto nell'ignoranza e, al tempo stesso, solidale e lavoratore, poggia il perno della propaganda anarchica che da Bakunin giungerà ad Errico Malatesta. In uno dei suoi *Dialoghi sull'anarchia*, intitolato appunto *Fra contadini*, Errico Malatesta esprimerà queste contraddizioni mettendo in scena un dialogo fra chi ha da sempre lavorato la terra e chi ha sposato la causa anarchica (Malatesta 2009, p. 19).

Il pensiero anarchico fra Ottocento e Novecento è pervaso dunque dall'immagine del popolo contadino sospeso fra mito e realtà e sarà proprio questa interpretazione che ci permetterà di addentrarci nelle dinamiche del pensiero anarchico, cercando di evitare ogni forma di revisionismo. La condizione reale in cui versano le masse popolari e contadine all'indomani dell'Unità d'Italia costituisce infatti un problema sociale e politico di scottante attualità che sembra trovare proprio nella rivoluzione anarchica lo strumento più adeguato in grado non solo di descrivere quel mondo confinato nell'arretratezza, oppresso e costretto nell'ignoranza ma anche di prospettare un miglioramento storico (Pezzica 2013, pp. 16-17).

4. *Vol'nica*: libertà come critica, emancipazione, organizzazione

Se il popolo è il perno su cui si concentra la riflessione anarchica per quanto riguarda lo sviluppo e il progresso rivoluzionario, il fine dell'azione anarchica è, senza dubbio, la libertà. Un'idea che viene esposta da Bakunin stesso come principio fondante la società. Secondo il rivoluzionario russo, dunque, non esiste alcuna società giusta senza la libertà, intesa come garanzia alla piena emancipazione dell'essere umano, alla sua crescita in quanto tale.

Nella maggior parte dei suoi scritti, Bakunin teorizzerà questa concezione indicando la società come il luogo perfetto dove la libertà realizza se stessa (Bakunin 2009, pp. 91-92). Secondo l'anarchico russo, la libertà è un fattore eminentemente sociale giacché in uno stato di natura l'individuo non è libero e riconoscibile come tale, ma semplicemente soggetto alle necessità. Questo differenzia la libertà bakuniniana da quelle forme che Bakunin stesso definisce "idealiste" giacché la libertà non può essere avulsa dalla società non trattandosi di una fuga dal mondo, né di un agire dipendente dalla propria esclusiva volontà o dai propri istintivi bisogni e non può essere nemmeno considerata come una barriera interposta fra il sé e gli altri. Per Bakunin, la libertà è ciò che garantisce il pieno sviluppo di tutte le facoltà di ogni essere umano a qualsiasi latitudine, all'interno però della società e mediante gli strumenti di quella stessa società dove l'individuo è in grado di darsi delle regole e di rispettarle controllando i propri istinti e i propri impulsi. Questa particolare concezione della libertà che, per certi versi, risulta estranea al liberalismo politico occidentale, è un prodotto tipicamente russo (Berdjaev 1992, pp. 159-160): si tratta di quella *vol'nica* che caratterizza tutti gli anarchici russi, una libertà che è governo di sé, autonomia e persino contrapposizione al potere. Infatti, se per un verso la libertà è garantire la piena emancipazione del singolo attraverso la società, dall'altro essa è forza critica e distruttrice di ogni autorità e di ogni principio, di ogni gerarchia e di ogni visione assolutista. Per tale ragione la critica ad ogni potere è espressione di una libertà in grado di emancipare l'individuo e ogni rivolta mira alla sua emancipazione dal potere stesso. In tal senso, la *vol'nica* russa diviene quasi mitica, se non addirittura ascetica se considerata in termini di utopia pur essendo, al tempo stesso, una libertà reale in quanto attribuisce all'essere umano l'onere della propria responsabilità, rendendolo consapevole della lotta costante contro ogni privilegio, anche personale. Si tratta dunque di quella stessa libertà che ha affascinato Carlo Cafiero, come anche Emilio Covelli, fino a portarli a rinunciare a tutti i loro averi per la causa anarchica. Una libertà che lo stesso Carlo Cafiero interpreterà come strettamente legata al comunismo:

In conclusione, noi possiamo e dobbiamo essere comunisti, perché i prodotti non mancheranno, perché nel comunismo realizzeremo la vera eguaglianza, perché il popolo, che non comprende il sofisma collettivista, comprende perfettamente il comunismo, perché noi infine siamo anarchisti e che l'anarchia ed il comunismo sono i due termini necessari della rivoluzione. Carlo Pisacane riassumerà degnamente il nostro ideale rivoluzionario: "Quale sarebbe il tipo ideale d'una società perfetta? Quella in cui ciascuno fosse nel pieno godimento de' propri diritti, che potesse raggiungere il massimo sviluppo di cui sono suscettibili le proprie facoltà fisiche e morali e giovare di esse senza la necessità o d'umiliarsi innanzi al suo simile o di sopraffarlo; quella società insomma in cui la libertà non turbasse l'eguaglianza; quella in

cui in ogni uomo il sentimento fosse d'accordo con la ragione, e in cui niuno fosse costretto di operare contro i dettati di questo, o soffocare gl'impulsi di quello. In tal caso l'uomo manifesterebbe la vita in tutta la sua pienezza e però potrebbe dirsi perfetto”.

“*Libertà ed eguaglianza* sono i cardini su cui deve poggiare l'umana felicità” (Cafiero 1972, pp. 27-28).

Fra la concezione di Bakunin e quella di Cafiero non ci sono sostanziali differenze per quel che concerne il principio da cui muovono: per entrambi è il pieno e massimo sviluppo delle capacità umane nella società. Tuttavia, se in Bakunin la libertà è in contrapposizione al potere, Cafiero ci permette di guardare alla libertà anarchica non solo come critica rivoluzionaria ma anche come comunismo. In effetti si tratta di un elemento presente anche in Bakunin ma che Cafiero riesce maggiormente a sintetizzare, in modo particolare attraverso gli scritti e i discorsi tenuti ai Congressi e, ancor di più, in relazione agli eventi riguardanti la Banda del Matese, operazione che lo ha visto in prima linea ma non come leader indiscusso. La piena libertà, dunque, non ci può essere senza uguaglianza sostanziale degli individui; l'uguaglianza si manifesta a sua volta nella comunanza dei beni di cui tutti possono godere, senza possedere oltre le proprie esigenze e senza abbandonare l'altro nelle sue necessità. Si tratta, insomma, di una ripresa del comunismo marxista senza l'espressione di un'autorità che possa governare e dirigere le masse (Masini 1974, pp. 240-241). D'altronde per Cafiero questa tipologia di libertà come godimento ed emancipazione delle facoltà umane, come realizzazione della felicità dell'individuo all'interno della società non è qualcosa di lontano da tutto ciò che hanno perseguito le precedenti rivoluzioni della storia europea. Secondo la sua lettura, infatti, in tutte le epoche storiche il popolo ha sempre cercato di organizzarsi per sfuggire al giogo delle autorità e per cercare la felicità. In tale ottica, la libertà anarchica diviene non solo un principio distruttivo ma, insieme, costruttivo delle organizzazioni storiche e sociali del popolo stesso; essa non è una libertà nichilista e autodistruttiva ma una libertà organizzata socialmente, come evidenzia anche Malatesta (Malatesta 1982, pp. 96-97).

In sintesi, si tratta di una libertà concreta, critica di ogni forma di potere, ma, al tempo stesso, protesa alla ricerca della piena felicità e organizzazione sociale; questi sono i tre gli elementi che costituiscono il fascino della libertà anarchica. Inoltre, presentandosi sempre e comunque in termini oppositivi, essa non ha altro fine se non avvalorare e salvaguardare se stessa all'interno della società. È dunque una libertà mitica in quanto mai attuabile completamente ma sempre alla ricerca della propria realizzazione pur essendo concreta nella misura in cui fa sentire il peso, la gravità morale delle conseguenze delle scelte individuali. Una libertà che, sospesa fra mito e realtà, è in tensione dialettica con il potere in uno scontro che possiamo

chiamare “rivoluzione”.

5. *Protivorečie*: contraddizione o sulla rivoluzione

Ogni libertà, secondo il pensiero anarchico considerato nella sua totalità, è impossibile da realizzare senza una contrapposizione critica al potere che sia anche distruttiva di esso, dove per potere si intende tutto ciò che decreta e decide per gli altri, un principio esterno, qualunque esso sia, che funga da regolatore assoluto delle vite degli altri. In quest’ottica, sotto l’egida del potere, ritroviamo: Dio, Patria, Famiglia, Autorità, Gerarchia, Convenzioni, e tutte le ulteriori ramificazioni e declinazioni. La libertà anarchica, alimentandosi nella dialettica e nella contraddizione con il potere, per essere tale necessita di assumere un atteggiamento critico e destrutturante verso ogni sua forma di rappresentazione. Si tratta di una dialettica che nasce già in terra russa, in quanto *vol’nica* è un’interpretazione della libertà contro un potere assolutista e oscurantista (Bakunin 2007, pp. 55-56), come del resto afferma anche Berdjaev. Proprio questa concezione anarchica della libertà è il comune denominatore che lega Bakunin, Cafiero, Covelli e Malatesta, pur avendo ciascuno di essi uno specifico atteggiamento oppositivo nei confronti del potere. In altri termini, nel *protivorečie*, inteso come contraddizione della libertà, emergono i tratti più veri di ciascun protagonista del pensiero anarchico giacché la contraddizione non rappresenta il viatico necessario per giungere alla libertà, essendo già essa stessa la libertà e trattandosi, per di più, di una libertà contraddittoria, contrapposta al potere, cioè la rivoluzione. Tra tutti gli altri pensatori anarchici sarà proprio Carlo Cafiero a sintetizzare il legame indissolubile fra libertà e rivoluzione, mediante l’idea della “rivoluzione per la rivoluzione”:

In natura, nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma. Ciò è dimostrato dalla chimica. La materia, mentre resta sempre inalterata, come quantità, può cambiare infinitamente come forme e qualità. Quando si brucia, si polverizza o si dissolve un corpo, cosa avviene se non la trasformazione della materia di tale corpo, il passaggio di tale corpo da una forma di vita a un’altra? Ogni periodo della vita della materia è caratterizzato da una trasformazione, da una rivoluzione, in modo che tutta la materia infinita trae vita da questi processi continui di trasformazione e rivoluzione. Ora, se la rivoluzione è l’anima, la condizione di vita, la legge della materia, che è il tutto, è chiaro che deve essere anche l’anima, la condizione di vita, la legge dell’umanità, che ne è la parte (Cafiero 1970, p. 5).

La rivoluzione, dunque, non è solo un momento storico teso a migliorare le condizioni sociali ma piuttosto il principio stesso che regola la realtà. In questa affermazione cogliamo i tratti estremi e persino mistici della

concezione di Carlo Cafiero, il quale fa dell'idea di rivoluzione non solo un elemento contingente della realtà ma la realtà stessa. In tal senso la libertà umana altro non è che una "rivoluzione per la rivoluzione", ovvero il modo più alto e compiuto in cui l'individuo può trovarsi a vivere in una realtà che è di per sé "rivoluzionaria", in quanto soggetta a contraddizioni e trasformazioni. Ma se questo vale come fondamento della realtà, intesa come realtà viva e in continua evoluzione e rivoluzione, vale ancora di più per il singolo e per le sue condizioni di vita. L'anarchismo rivendica infatti lo sviluppo sociale dell'essere umano come attuazione e prosecuzione di un'evoluzione autentica fondata sulle leggi di natura. Per questa ragione, un individuo posto in una condizione di schiavitù lavorativa, o di subalternità rispetto ad altri individui, oppresso dai privilegi altrui, non si trova solo in una situazione storica e sociale svantaggiata ma, addirittura, contro natura, in quanto, negando il principio di trasformazione, sono contraddette le leggi della materia. Per Cafiero, insomma, non si fa la rivoluzione per conquistare il potere, per creare nuove gerarchie o semplicemente per migliorare le condizioni di vita. Si fa la rivoluzione per la rivoluzione stessa, perché la realtà stessa è rivoluzione (Masini 1974, pp. 278-279). In questo consiste il fascino dell'idea di libertà nell'accezione di Cafiero, un'idea che lo porterà a dissipare tutte le sue forze fisiche, psichiche ed economiche per ottemperare all'unica legge della rivoluzione. Continuerà ad alimentare queste sue visioni mitiche e mistiche della realtà, concepita come pura energia, persino quando sarà internato nel manicomio di San Bonifacio prima e di Nocera Inferiore poi.

Nonostante siano molte le affinità tra la concezione del pensatore barlettano e quella del suo amico Emilio Covelli, si rilevano tuttavia delle differenze sostanziali. Per quest'ultimo, infatti, la rivoluzione non costituisce il fondamento della realtà bensì l'irriducibilità del pensiero anarchico nei confronti di ogni forma di presa del potere. Emblematico è l'appellativo di "malfattori", che Covelli usa anche come nome di uno dei due quotidiani da lui fondati ("I Malfattori") e che attribuisce a sé proprio quando Andrea Costa sceglie di entrare in Parlamento. In uno dei suoi scritti, al ritorno dal Convegno di Parigi del 1883, in cui si registrò l'intervento di Costa, leggiamo:

Ciò che deploro ancor di più, è ciò che si dice sovente che bisogna conoscersi per intendersi, che si teme la luce e si perseguitano i contraddittori. In quanto a me che sono combattuto, perché non mi vengo né ai governi né ai partiti, non mi resta che dichiarare che amo molto la Francia, ma che diffido di tutti i pretesi capi dei Governi dell'avvenire, che da quanto si vede presentemente, non sono né più giusti né più umani di tutti gli sfruttatori passati e futuri. Infine, nel caso che Joffrin e Brousse siano stati ingannati dalle insinuazioni di Costa, io sfido questo rinnegato che ha accettato d'essere deputato e triunviro della democrazia, mentre *io ho rifiutato tutto, ed ho bramato la miseria, le*

persecuzioni, le calunnie per restare ciò che sono, io sfido pubblicamente ad attaccarmi, se può, senza maschera (Covelli 1947, p. 109).

Per Covelli il rivoluzionario è colui che si mantiene puro, sottraendosi alla contaminazione del potere e indossando le vesti di un “malfattore”, ovvero di uno scarto della società. Proprio i reietti, dunque, gli emarginati sarebbero in grado di compiere la vera rivoluzione in quanto costituiscono la maggioranza della popolazione. Perciò il compito dell’intellettuale anarchico non consiste nel cedere alle passioni politiche, alle dinamiche dei partiti e delle fazioni, ma, usando un’espressione cara a Covelli, nell’“andare al popolo”, suscitando in esso la scintilla per la rivoluzione totale, cioè sociale, morale, economica. Si tratta di un processo che rispecchia il carattere stesso dell’anarchico che le cronache dell’epoca descrivono come un uomo estremamente intelligente, acuto e al tempo stesso calmo e riflessivo, costantemente dedito alla causa con scritti e pubblicazioni. Per Covelli, la rivoluzione è frutto di una irriducibilità della libertà e del pieno rifiuto del compromesso; sarà la proiezione iperbolica di questi due principi a determinare il ricovero del nostro in manicomio per “monomania acuta”, ovvero una forma morbosa di attaccamento alle persone e alle idee. Così, Cafiero finisce la sua vita nell’ospedale psichiatrico portando avanti l’idea di una rivoluzione per la rivoluzione, mentre Covelli, ampliandone i termini e gli orizzonti, innalza la rivoluzione a libertà irriducibile, condividendo tuttavia lo stesso destino dell’amico barlettano. Le posizioni di Cafiero e Covelli sembrano dunque sviluppare quell’idea di rivoluzione di cui era foriera la concezione bakuniniana (Bakunin 2009, p. 177) sebbene in una forma ancora poco definita rispetto a quella elaborata dai due anarchici italiani. Da una parte, infatti, Bakunin, concependo la rivoluzione come elemento imprescindibile e distruttivo della società allo scopo di edificarne un’altra, fa del momento rivoluzionario una tappa della libertà stessa giacché rappresenta la contrapposizione ad ogni forma di autoritarismo. Dall’altro Cafiero e Covelli eleveranno la rivoluzione a fondamento dell’esistenza stessa, portando alle estreme conseguenze la scelta operata fino a precipitare nella follia. Forse, guardando alla tragica fine di Cafiero e Covelli, Malatesta elaborerà un’idea di rivoluzione più graduale nell’attuazione e molto ancorata alla realtà vera come egli stesso dichiara nel suo secondo opuscolo, dal titolo *Al Caffè* (1922), quando traccia le caratteristiche sostanziali dell’azione rivoluzionaria:

Noi vogliamo che le trasformazioni sociali a cui mira la rivoluzione incomincino a realizzarsi fin dal primo atto insurrezionale. Vogliamo che il popolo prenda subito possesso della ricchezza esistente: che dichiari i palazzi dei signori dominio pubblico, e provveda per iniziativa dei più volenterosi e attivi, a che tutta la popolazione sia alloggiata il meno male possibile, e subito si metta mano, per opera delle associazioni dei costruttori, all’edificazione delle nuove case che siano stimate necessarie; vogliamo che si comunalizzino

tutti i prodotti alimentari disponibili e se ne organizzino sempre per opera dei più volenterosi e sotto il controllo reale del pubblico, la distribuzione eguale per tutti; vogliamo che gli agricoltori s'impossessino delle terre incolte e di quelle dei signori e si convincano col fatto che ormai queste terre appartengono ai lavoratori; vogliamo che gli operai si sottraggano alla direzione dei padroni e continuino la produzione per conto loro e del pubblico; vogliamo che si stabiliscano subito relazioni di scambio fra le diverse associazioni produttrici ed i diversi comuni; e nello stesso tempo vogliamo che si brucino, si distruggano, tutti titoli e tutti i segni materiali della proprietà individuale e del dominio statale. Vogliamo insomma fin dal primo momento far sentire alla massa i benefici della rivoluzione e sconvolgere le cose in modo che sia impossibile ristabilire l'ordine antico (Malatesta 2009, pp. 125-126).

Errico Malatesta prospetta una rivoluzione totale che sia al tempo stesso sociale, politica ed economica in grado di sconvolgere l'ordine attuale per proporre uno nuovo dove i lavoratori siano in grado di gestire la fabbrica e i contadini coltivare le terre in autonomia. Per il pensatore anarchico sarà difficile attuare il nuovo ordine ma non del tutto impossibile poiché la rivoluzione non si presenta, a differenza di ciò che accade in Bakunin, solo come critica al potere in ogni sua forma e funzione ma anche come propaganda delle idee. In tal modo il proletariato e il sottoproletariato istruiti ed educati, entrati in contatto con il pensiero anarchico, saranno desiderosi di realizzarlo attraverso la rivoluzione, secondo la propria volontà e senza la necessità del supporto di alcun gruppo dirigente deputato al controllo e al governo (Cerrito 1982, p. 11). Questo è il motivo per cui per Malatesta è di fondamentale importanza la "propaganda del fatto" che dalla Banda del Matese lo porterà alla scrittura e alla pubblicazione di articoli, saggi e manifesti oltre che alla partecipazione ad ogni forma di manifestazione e attività sovversiva. La facoltà degli individui di organizzarsi e ribellarsi è dunque la rivoluzione anarchica, che può realizzarsi non in ogni parte del mondo contemporaneamente, ma solo in maniera graduale attraverso la propaganda.

Un simile concetto di rivoluzione pervade il pensatore anarchico in maniera totale, spingendolo all'azione sociale nella perenne contraddizione e contrapposizione tra l'"io individuale" e il potere in nome della libertà, sulla stessa barricata.

Bionota: Matteo Losapio (makovec.it) è presbitero dell'Arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie. Laureato in Filosofia presso l'Università di Bari e in Teologia presso la Facoltà Teologica Pugliese. Si è occupato del pensiero anarchico russo e italiano e, in seguito, della riflessione filosofica e teologica di Pavel Aleksandrovič Florenskij e di Gregorio Palamas. Membro della Società Filosofica Italiana (sez. di Bari), è redattore presso la rivista di filosofia "Logoi.ph" e del periodico "Cercasi un fine". Attualmente si occupa di

filosofia della città, sociologia e antropologia urbana, urbanistica e architettura attraverso ricerche, interventi, saggi e pubblicazioni. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Pavel A. Florenskij* (Aracne 2016), *Gregorio Palamas, crocevia d'Oriente* (Aracne 2020), *Dèi respinti. Metafisica degli scarti* (Mimesis 2023).

Recapito autore: salos916@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- Bakunin M. 2007, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano.
- Bakunin M. 2009, *La libertà degli uguali*, Elèuthera, Milano.
- Bakunin M. 2013, *Viaggio in Italia*, Elèuthera, Milano.
- Berdjaev N. 1992, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano.
- Cafiero C. 1970, *Rivoluzione per la rivoluzione*, La Nuova Sinistra – Samonà e Savelli, Roma.
- Cafiero C. 1972, *Dossier Cafiero*, Biblioteca “Max Nettlau”, Bergamo.
- Cerrito G. 1982, *Introduzione*, in Malatesta E., *Rivoluzione e lotta quotidiana*, Antistato, Milano, pp. 9-37.
- Kropotkin P. 1998, *Scienza e anarchia*, Elèuthera, Milano.
- Lucarelli A. 1947, *Carlo Cafiero. Saggio di una storia documentata del Socialismo*, Vecchi Editori, Trani.
- Malatesta E. 1982, *Rivoluzione e lotta quotidiana*, Antistato, Milano.
- Malatesta E. 2009, *Dialoghi sull'anarchia*, Gwynplaine, Camerano.
- Martucci P. 1967, *Precisazioni*, in “Il Palazzuolo” IX.
- Masini P.C. 1969, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*, Rizzoli, Milano.
- Masini P.C. 1974, *Cafiero*, Rizzoli, Milano.
- Pezzica L. 2013, *Introduzione*, in Bakunin M., *Viaggio in Italia*, Elèuthera, Milano, pp. 9-24.
- Riasanovsky N.V. 2015, *Storia della Russia dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano.
- Spagnoletti M. 1983, *Emilio Covelli tra Marx e Bakunin*, in “Quaderni dell'Archivio storico pugliese”, n. 22, Società di Storia Patria per la Puglia, Bari, pp. 313-365.
- Tolstoj L. 2015, *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano.